

# Op zoek naar het bezielend verband

prof. dr. P.B. Cliteur\*

De laatste tijd zijn we geconfronteerd met verschillende pleidooien voor een réveil van het christendom als morele grondslag voor het openbare leven. Dat geschiedt al enige tijd op een voorzichtige manier door de kamerleden en ministers van wie we dat mogen verwachten, Brinkman en Hirsch Ballin, maar, opvallend genoeg, ook door de liberale voorman Bolkestein. Typerend voor deze pleidooien is de bezorgde toon. Het christendom wordt niet langer aangeprezen als de blijde boodschap, maar het is een donker soort 'boeman-christendom' dat ons wordt voorgehouden. Religie is hier ook geen vrijblijvende geloofsbeleving meer, maar veeleer het verlangen naar een effectief middel om een maatschappij die 'op drift' is terug in het gareel te krijgen. Religie heeft niet zozeer een waarde in zichzelf ter perfectionering van de individuele ziel, maar wordt instrumenteel bekeken: het moet een stevig fundament verschaffen om de wetsovertreder tot de orde te roepen. De roep om een 'kosmische politieagent' (Tillich) is wat de 'recht-en-orde christenen' voor ogen staat.

In deze bijdrage wil ik onderzoeken wat de waarde van deze pleidooien voor een toenadering tot het christendom kunnen zijn. Voordat ik daaraan toekom, moeten we echter eerst proberen helderheid te krijgen over wat onze politici nu eigenlijk voorstaan. Ik beperk mij voornamelijk tot Bolkestein.

\* De auteur is als bijzonder hoogleraar wijsbegeerte – in het bijzonder in relatie tot de humanistische levens- en wereldbeschouwing – verbonden aan de TU in Delft, alsmede als universitair hoofddocent aan de rechtenfaculteit van de Rijksuniversiteit Leiden.

### Wat de secularisatie betekent

Een eerste punt waaraan we dan enige aandacht moeten geven is de betekenis van de uitspraak van Bolkestein dat een verwijzing naar het christendom weer terug zou moeten keren in het beginselprogramma van de VVD. Vóór 1980 stond in het programma van de VVD dat de partij zich baseerde op fundamentele waarden, waaronder die van het christendom. Dat is in 1980 geschrapt en nu bepleit Bolkestein dat deze verwijzing zou moeten terugkomen (in *NRC-Handelsblad* van 5 maart 1994).

Geconfronteerd met de commotie die deze uitspraak heeft veroorzaakt, geeft de liberale voorman in *Trouw* van 3 april een nader commentaar op die uitspraak. Hij zegt dat de geest van het christendom (en humanisme, voegt hij nu toe; maar daar gaat het mij in dit verband nog niet om) tot het fundament behoort van de muren van onze samenleving. 'Daar heb ik alleen maar de aandacht op willen vestigen.'

Toch is het ook na deze nadere uitleg nog steeds niet geheel duidelijk. Wat kan iemand bedoelen die stelt dat het christendom tot het fundament behoort van de Europese cultuur? Twee dingen. Hij kan zich allereerst op het standpunt stellen van de beschrijvende wetenschapper. Zo kan een cultuurhistoricus een boek schrijven over de invloed van het christendom op de Europese cultuur en daarin vaststellen dat het christendom van grote invloed is geweest.

Maar een dergelijke uitspraak kan ook niet-beschrijvend worden opgevat, namelijk als een normerende uitspraak. Het christendom typeren als 'fundamenteel' betekent in het laatste geval: 'het christendom is heel belangrijk en moet dat ook blijven'. Welk van die twee beweringen Bolkestein voor zijn rekening neemt laat hij eigenlijk een beetje in het midden. Onder de kritiek die hij heeft te verduren lijkt hij van het tweede nu langzaam op te schuiven naar het eerste. Hij doet nu voorkomen alsof hij zich op het standpunt van de beschrijvende cultuurhistoricus stelt en niet als de ethicus die ons een terugkeer tot christelijke waarden aanraadt.

Zou men het inderdaad beschrijvend opvatten dan is een verwijzing naar het christendom als 'fundament van onze beschaving' natuurlijk juist. Het is zelfs een oorverdovende vanzelfsprekendheid, net als de opmerking dat het jodendom of de klassieke cultuur

tot het fundament van de Europese beschaving behoort. Er zijn echter redenen om aan te nemen dat Bolkestein iets meer heeft gedaan dan 'alleen maar de aandacht' vestigen op een belangrijke invloed op de Europese cultuur. De eerste reden is dat een dergelijke trivialiteit nooit zoveel commotie zou hebben veroorzaakt. (Kennelijk hebben al diegenen die aanstoot hebben genomen aan een dergelijke uitspraak hem toch iets anders begrepen). Maar een tweede reden ligt wellicht nog meer voor de hand: partijprogramma's zijn er niet om beschrijvende uitspraken te doen over de cultuurhistorische invloed van bepaalde factoren in de Europese geschiedenis. Wanneer een politieke partij iets in een partijprogramma of beginselprogramma opneemt dan heeft men daarmee een politieke bedoeling. Het gaat om een voorschrift, een ideaal, een normerende uitspraak. In die zin vat ik dus ook Bolkesteins uitspraak op, en in die zin heb ik daar bezwaren tegen. Vanwaar die bezwaren?

Het eerste punt van kritiek heeft veel van een *ad hominem*-argument. Het komt hierop neer dat een pleidooi voor het christendom en christelijke waarden alleen overtuigend door een christen kan worden gevoerd. Men kan niet als atheïst het christendom aan anderen aanprijzen. Dat is wel eens gebeurd overigens, maar heel zelden. Over de Engelse rechter en sociaal denker James Fitzjames Stephen is wel eens opgemerkt dat hij een calvinisme zonder christendom verdedigde.<sup>1</sup> En Auguste Comte's religie van de mensheid heeft men wel eens een katholicisme zonder christendom genoemd. Bolkestein verdedigt een christendom zonder God. Nu zijn er heel veel varianten van christendom te verdedigen. Met opstanding en zonder opstanding. Met kruisdood en zonder. Jezus als mens danwel als zoon van God. De geschiedenis geeft ons wat dat betreft een bontgekleurd palet aan opvattingen en standpunten te zien (Armstrong, 1993). Maar een christendom zonder God aanprijzen is eenvoudigweg onmogelijk. De aard van het christelijk geloof (dit ter onderscheiding van bijvoorbeeld het boeddhisme) verzet zich daar tegen. Alle christelijke waarden hebben als fundament het geloof in een persoonlijke almachtige en zedelijk volmaakte schepper van hemel en aarde wiens wil we kunnen leren kennen in de openbaring. Daarop is het allemaal gericht. Wie daar niet in gelooft haalt het kernstuk uit het christelijk geloof weg.<sup>2</sup>

Toch is inconsequentie niet mijn voornaamste bezwaar tegen het pleidooi van Bolkestein voor een verwijzing naar het christendom. Immers wat maakt het uit of een politicus consequent is in het doorvoeren van zijn eigen theologische speculaties? We verwachten van een groot politicus dat hij het land goed leidt, niet dat hij in de finesses van de morele filosofie en theologie ons het goede voorbeeld geeft. Ik heb dan ook nog een ander bezwaar tegen het pleidooi van Bolkestein en dat is dat hij met zijn opmerkingen ons afhoudt van een veel belangrijker taak, namelijk het ontwikkelen van een nieuwe, seculiere moraal voor een post-christelijk tijdperk waarin we nu al, maar binnen enkele decennia nog duidelijker zullen komen te verkeren. De gegevens, als laatste die van het Sociaal Cultureel Planbureau, zijn onverbiddelijk. De secularisatie schrijdt voort. Het heeft een zodanige vorm aangenomen dat nog maar de helft van de Nederlanders in God gelooft. Nog maar een kwart gelooft verder *onvoorwaardelijk* in God, de rest twijfelt wel eens.

Tussen 1966 en 1970 voltrok zich een grote verschuiving van orthodoxe naar vrijzinnige opvattingen. Opvallend is dat Nederland eens een vrome natie was, maar dat de afgelopen 25 jaar een proces is ingezet dat Nederland nu tot een van de meest geseculariseerde landen ter wereld maakt. In 25 jaar tijd is het percentage onkerkelijken meer dan verdubbeld. Daarbij zijn er overigens nog wel wat verschillen tussen de onderscheiden godsdienstige richtingen. Gereformeerden zijn de kerk relatief trouw gebleven, bij hervormden en rooms-katholieken is de ontkerkelijking sneller toegenomen. Van de huidige 17- tot 30-jarigen is 72 procent buitenkerkelijk. Interessant is ook dat de secularisatie een 'populaire' zaak is geworden. Mensen met een hogere sociaal-economische status hebben een voortrekkersrol gespeeld in de ontkerkelijking, maar sinds 1970 speelt dat geen rol meer. Bijzonder is dat hoger opgeleide jongeren – die bij veel maatschappelijke ontwikkelingen voorop lopen, zoals ongehuwd samenwonen – dat bij de ontkerkelijking niet doen. Het zijn juist vooral de lager opgeleide jongeren die voorop lopen bij de ontkerkelijking.

Nu al gelooft de helft van de mensen niet meer in God! Dat gaat dus veel verder dan het gegeven dat de onkerkelijkheid voortschrijdt. In de commentaren die

door christelijk geïnspireerde schrijvers verschillende keren ten beste worden gegeven komt dan stevast naar voren dat weliswaar het kerkbezoek terugloopt maar dat er nog zoveel religiositeit buiten de kerk te vinden is. Hierop kan men antwoorden dat wat men ook mag zeggen van die religiositeit en levensbeschouwelijkheid die zich her en der ontwikkelt, het specifiek christelijke daaraan nu al gering is en in de komende jaren alleen maar minder zal worden.

### Secularisatie is niet verontrustend

Is dat een verontrustend gegeven? Daarover verschillen de meningen. Aan de ene kant staan Nietzsche en zijn grote schare hedendaagse volgelingen die daar veel misbaar over maken. In de bekende passage uit de *Vrolijke wetenschap* (1882) waarin hij de dwaze mens opvoert (nr. 125) wordt beweerd dat we God hebben vermoord en dat dit een hele ingrijpende gebeurtenis zal blijken te zijn voor de cultuur. De dwaas komt met een lantaarn op de marktplaats en roept 'Ik zoek God! Ik zoek God!'. Aangezien velen aanwezig op dat marktplein niet in God geloofden, aldus Nietzsche, veroorzaakte de dwaas alleen maar hilariteit. De een vroeg: Waarom is hij verdwaald geraakt? De ander vroeg: Is hij de weg kwijtgeraakt, net als een kind? Of houdt hij zich verborgen? Is hij op reis? Is hij geëmigreed?

Met groot gevoel voor dramatiek laat Nietzsche zijn lezers meehuiveren over de gebeurtenis. De domme massa voelt nog niet de adem van de lege ruimte. De dwaas vraagt: 'hoe zullen wij, moordenaars van alle moordenaars, onszelf troosten?' Datgene wat het meest heilig was en machtig in de wereld ligt nu dood te bloeden onder onze messteken. Is er water genoeg om deze schuld van ons af te wassen?

De dwaas vindt, zoals bekend, geen gehoor. De omstanders raken niet van de gebeurtenis onder de indruk. Hij komt te vroeg, concludeert de dwaas daaruit. De ernst van de gebeurtenis is nog niet tot de oren van de mensen doorgedrongen. Maar dat zal niet lang duren, meent Nietzsche, want 'das grösste neuere Ereignis – dass "Gott tot ist", dass der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen' (Nietzsche, 1972, p. 400).

Wat dan precies die schaduw zou moeten zijn die over Europa zou worden geworpen, daarover is men het in de Nietzsche-literatuur niet eens geworden. Sommigen zien Nietzsche als een profeet die de opkomst van het nationaal-socialisme heeft voorspeld, anderen zien hem als de filosoof die een diagnose heeft gegeven van onze tijd die in alle ernst nog tot ons door zal moeten dringen. In het eerste geval heeft Nietzsche zijn gelijk al gehad, in het tweede geval zal hij zijn gelijk nog krijgen. Althans dat is de overtuiging van een hele generatie postmoderne Nietzsche-exegeten die op het ogenblik veel van zich doet horen.<sup>3</sup>

Aan de andere kant zijn er ook mensen die de dood van God of liever het feit dat mensen niet langer geloven in het bestaan van God weliswaar een interessant sociologisch fenomeen achten, maar toch iets dat geen ernstige gevolgen zal hebben voor onze beleving van de moraal. Die tweede positie zou men de humanistische positie kunnen noemen. In de tijd van Nietzsche werd deze verdedigd door Ludwig Feuerbach en tegenwoordig is het nog steeds de meest gehoorde opvatting in de angelsaksisch georiënteerde theorieën over ethiek.<sup>4</sup>

Om aannemelijk te maken dat moraal zonder religieuze grondslag kan bestaan, kan men eigenlijk twee wegen bewandelen. De eerste is door een beroep te doen op empirische gegevens. Dat vinden we onder andere bij Schopenhauer, de leermeester van Nietzsche. In zijn dialoog *Über Religion* laat Schopenhauer een zekere Philaethes discussiëren met Demopheles. Philaethes is, zoals zijn naam al aangeeft, een vriend van de waarheid, wat voor Schopenhauer betekent: van de filosofie. Demopheles verdedigt dat de mens niet zonder religie kan. Maar net als onze hedendaagse politieke apologeten houdt Demopheles er een weinig vrome visie op de godsdienst op na. Hij meent dat we religie nodig hebben als een sociaal disciplineringsmiddel. Hij beweert dat religie van de morele zijde bezien zich doet kennen als 'das alleinige Lenkungs-, Bändigungs- und Besänftigungsmittel dieser Rasse vernunftbegabter Tiere, deren Verwandtschaft mit dem Affen die mit dem Tiger nicht ausschliesse' (Schopenhauer, 1965, p. 402). Schopenhauer laat Philaethes het volgende antwoord formuleren aan het adres van Demopheles, Bolkestein, Hirsch Ballin en anderen die

religie te hulp roepen in de strijd om recht en orde te handhaven. 'Es ist falsch, dass Staat, Recht und Gesetz nicht ohne Beihülfe der Religion und ihrer Glaubensartikel aufrechterhalten werden können und dass Justiz und Polizei, und die gesetzliche Ordnung durchzusetzen, der Religion als ihres notwendigen Komplementes bedürfen. Falsch ist es, und wenn es hundertmal wiederholt wird' (Schopenhauer, 1965, p. 391).

Philaethes wijst ter onderbouwing van zijn afwijzing van de religie als grondslag voor de moraal op het voorbeeld van de Grieken. Wat tegenwoordig bekend is als 'religie' kenden zij helemaal niet. Men had geen dogma's, heilige geschriften en andere geloofsartikelen. Toch kan men niet zeggen dat het politiek in deze tijd een volkomen wanorde was. Ook bleef het moraliseren van priesters geheel achterwege. Men beperkte zich tot tempelceremonieën, gebeden, gezangen, offers, processies en feestelijke reinigingen. Deze beperking van de actieradius van de priesters had echter geen gevolgen voor de moraal. 'Im ganzen Altertum ist kein Spur von einer Verpflichtung, irgendein Dogma zu glauben.' Maar kan men zeggen dat bij hen anarchie en wetteloosheid overheerste? Men kan bijna het omgekeerde betogen. Wij doen tegenwoordig nog steeds ons voordeel met de instituties en wetten waarvoor men *toen* de basis heeft gelegd. 'War nicht das Eigentum, obwohl es sogar grossenteils aus Sklaven bestand, vollkommen gesichert? Und hat dieser Zustand nicht weit über ein Jahrtausend gedauert?', vraagt Schopenhauer retorisch.

Het is een sterk argument. Net als het spiegelbeeld daarvan trouwens. Wanneer het christendom zo noodzakelijk zou zijn om de moraal overeind te houden, hoe valt dan te verklaren dat het moreel verval in een land als Italië waarin het katholicisme een steviger greep op de mensen heeft dan in de decadente lage landen dit niet tot een hogere morele standaard heeft geleid? En hoe valt het te verklaren dat in een land als de Verenigde Staten, waar het protestantisme nog steeds een sterker positie heeft dan in Nederland de criminaliteit niet veel lager ligt dan in Nederland?

Een minder goed argument van Philaethes vind ik het volgende. Nadat Demopheles heeft aangegeven dat de religie nuttig kan zijn bij het temmen van de

asociale kanten van de mens zegt Philalethes: 'Denke dir einmal, es würden jetzt plötzlich durch öffentliche Proklamation alle Kriminalgesetze aufgehoben erklärt; so glaube ich, dass weder du noch ich den Mut hätten, unter dem Schutz der religiösen Motive auch nur von hier allein nach Hause zu gehn. Würde hingegen auf gleiche Weise alle Religion für unwahr erklärt, so würden wir unter dem Schutze der Gesetze allein ohne sonderliche Vermehrung unserer Besorgnisse und Vorsichtsmassregeln nach wie vor leben' (Schopenhauer, 1965, p. 418).

Dat is in zoverre een slecht argument dat het Demopheles (of Bolkestein en Hirsch Ballin) een standpunt zou toeschrijven dat zij niet verdedigen. De 'recht-en-orde christenen' verdedigen dat we religie nodig hebben om de wetten en de moraal van een stevige grondslag te voorzien, niet dat we het zonder wetten zouden kunnen stellen. Het is niet wet of religie, maar én wet én religie.

Ik houd het er dus op dat Schopenhauer ons één overtuigend argument aan de hand doet om te ontkennen dat religie en moraal aan elkaar gekoppeld zijn. We kunnen gewoon om ons heen kijken (of terugkijken) en constateren dat er culturen zijn geweest zonder religieuze orthodoxie en met sterk ontwikkelde morele opvattingen.

Een tweede argument tegen de stelling van de 'recht-en-orde christenen' is niet van empirische aard, maar appelleert aan een juist begrip van wat moraal inhoudt. In het humanisme plaatst men het perspectief van de ethische *autonomie* tegenover dat van de *heteronomie*.<sup>5</sup> Deze fundamentele tegenstelling die vooral door Schopenhauers inspiratiebron Immanuel Kant bekend is geworden, treffen we ook al aan bij Plato. In Plato's *Euthyphro* vinden we de tegenstelling tussen het perspectief van de autonomie en dat van de heteronomie treffend getypeerd wanneer de vraag wordt opgeworpen of het vrome vroom is omdat God het als zodanig proclameert (heteronomie) of dat God iets als vroom proclameert omdat het vroom is in zichzelf (autonomie). De vraag die hier wordt gesteld over vroomheid zou men ook naar aanleiding van andere waarden kunnen stellen.<sup>6</sup>

Men zou ook de eerste positie ter onderscheiding van de humanistische, de *theocratische* kunnen noemen: het goede is niet goed in zichzelf, maar alleen maar omdat het door God als goed is geproclameerd.<sup>7</sup>

Ethiek is hier een theorie van het goddelijk bevel. De theocratische positie lijkt voor een christen op het eerste gezicht aantrekkelijk, maar blijkt bij nadere overweging toch ook een aantal onaangename consequenties te hebben. Het probleem met de autonomie is echter dat deze uiteindelijk God van zijn almacht berooft, waarmee we eindigen in atheïsme. De zelfstandigheid van het zedelijk oordeel brengt immers met zich mee dat het God onder de moraal plaatst.

### Consequenties van autonomie en heteronomie

Alvorens dit te kunnen uitwerken maak ik eerst nog enkele opmerkingen over de betekenis en consequenties van het onderscheid tussen autonomie en heteronomie. Welke die consequenties zijn kunnen we illustreren aan de hand van een van de Tien Geboden, bij voorbeeld Exodus 20:15. Daar staat 'Gij zult niet stelen'. Stellen we ons nu op het standpunt van de theorie van het goddelijk bevel, dan zou dat betekenen dat stelen kwaad is, *omdat het door God is verboden*. Het onaantrekkelijke aan een dergelijke visie is dat het Gods wensen en geboden als louter willekeurig voorstelt. Het geeft aan (iets dat overigens ook uit de goddelijke vrijheid en almacht lijkt voort te vloeien) dat God net zo goed iets anders had kunnen bevelen, bij voorbeeld 'Steel er maar op los zo veel als gij wilt', aangezien het stelen alleen maar verkeerd is krachtens het vrije, goddelijke wilsbesluit.

Volgens deze theorie zouden de Tien Geboden ook hebben kunnen luiden: 'Gij kunt zoveel doodslaan als u belijft'; 'Gij kunt echtbreken wanneer het u uitkomt'; 'Gij kunt uws naasten vrouw begeren wanneer zij u aantrekkelijk voorkomt', enzovoorts. Men zal misschien tegenwerpen dat God iets dergelijks nooit zou doen. Maar waarom niet? Dat kan men alleen maar stellen wanneer er kennelijk een ethisch besef is van goed en kwaad dat los staat van de goddelijke wil en dat zou weer een ondermijning betekenen van de theorie van het goddelijk bevel.

De theorie van het goddelijk bevel *lijkt* dus wel een hele vrome theorie, maar uiteindelijk leidt deze ertoe dat God als een willekeurige tiran kan worden afgebeeld. Vandaar dat ondubbelzinnig christelijke filosofen, zoals Gottfried Wilhelm Leibniz, met de theocratische leer enige moeite hebben gehad. In zijn

*Verhandeling over metafysica* schreef Leibniz in 1686 dat wanneer we zeggen dat dingen niet goed zijn in zichzelf, maar louter doordat God dat wil, we zonder ons dat te realiseren alle liefde voor God en gevoel voor Zijn glorie vernietigen. 'Waarom zouden we Hem prijzen voor wat hij heeft gedaan als het even prijzenswaardig zou zijn geweest wanneer hij exact het tegendeel had gedaan,' vraagt Leibniz ons.<sup>8</sup>

Dat brengt ons bij de tweede positie, hiervoor als de humanistische aangeduid. Misschien is het goede goed in zichzelf en heeft God het *daarom ook tot voorwerp van zijn wil gemaakt*. Deze optie lijkt heel wat aantrekkelijker. We zien God nu als een verstandig opererende actor en het is mogelijk 'la conformité de la foi avec la raison' te beargumenteren (Leibniz, 1969, p. 50). Toch zijn ook aan deze optie serieuze consequenties verbonden. In dit geval hebben we eigenlijk de leer van het goddelijk bevel verlaten en de almacht van God prijsgegeven! Wanneer we zeggen dat God bepaalt dat we niet mogen stelen, omdat stelen *in zichzelf* verwerpelijk is, dan hebben we bepaalde normen gesteld, bepaalde standaards van goed en kwaad erkend, die los staan van God. God *erkent* in een dergelijk geval bepaalde waarden en dat is iets anders dan die waarden in vrijheid creëren en vervolgens aan de mensheid voorschrijven. Hier lijkt de goddelijke almacht aan kracht in te boeten. God staat zelf niet meer boven goed en kwaad, maar is daaraan onderworpen.

Het debat tussen de aanhangers van de theorie van het goddelijk bevel en tegenstanders daarvan is in de literatuur bekend komen te staan als de tegenstelling tussen voluntaristen en rationalisten.<sup>9</sup> De *voluntaristen* stellen de goddelijke wil centraal. Zij blijven trouw aan de leer van het ongebreidelde goddelijke bevel: iets is goed *omdat* God het bevolen heeft. De *rationalisten* stellen zich op het standpunt van Leibniz: iets is goed in zichzelf en wordt *daarom* door God bevolen.

Ik zou willen verdedigen dat de pleitbezorgers van de humanistische positie, die van de zedelijke autonomie en het rationalisme, het pleit hebben gewonnen. Niet alleen logisch, maar ook historisch. Met dat laatste bedoel ik dat in de leer van het natuurrecht, zoals ontwikkeld door Thomas van Aquino, een van de meest invloedrijke christelijke, meer in het bijzonder katholieke, denkers die de Europese cultuurgeschiedenis heeft voortgebracht, de

rationalistische lijn is voortgezet. Thomas erkende een natuurrecht, een geheel van onveranderlijke, eeuwige, trans-culturele waarden, die de norm zijn voor het recht en de moraal, en die in hun geldingsgrond niet teruggaan op de goddelijke wil, maar op de natuur. Dit zal uiteindelijk leiden tot een volledige emancipatie van de moraal van een godsdienstige grondslag. Leibniz, Thomas en andere rationalisten zijn voorlopers van het moderne humanisme.<sup>10</sup>

Een belangrijke consequentie van het feit dat die rationalistische lijn in het moderne denken, zelfs het christelijk denken, is komen te overheersen, is dat de gelovige en de niet-gelovige in ethische aangelegenheden weer op hetzelfde plan staan. De gelovige kan zich niet meer onttrekken aan een morele discussie door het machtswoord te spreken: 'het is de wil van God'. Hij zal voor zijn standpunten en gedrag een specifiek morele rechtvaardiging moeten geven. 'God has made all people rational, not just believers; and so for believer and nonbeliever alike, making a responsible moral judgment is a matter of listening to reason and following its directives', heeft de ethicus Rachels terecht opgemerkt (Rachels, 1993, p. 53). Het betekent dat gelovigen en niet gelovigen weliswaar over religieuze aangelegenheden met elkaar van mening kunnen verschillen, maar dat zij moreel in hetzelfde universum leven.

### Nietzsche, Dostojevski en Voltaire

Wanneer het juist is dat de humanistische opvatting over moraal de enig consequente is, dan is het misbaar dat Nietzsche over de dood van God maakt dus vanuit ethisch standpunt onterecht. Dat laat natuurlijk onverlet dat men behoefte kan hebben aan een universum met een God vanuit esthetische motieven (denk aan Chateaubriand)<sup>11</sup> of omdat men een zeker mysterie in de wereld ervaart<sup>12</sup> of vele andere redenen (meer karakteristiek voor religie dan voor godsdienst en theïsme). Maar zeggen dat wanneer God niet zou bestaan de moraal geen grondslag meer heeft is onzin. Die onzin wordt overigens heel vaak gepresenteerd. In *De Gebroeders Karamazov* van Dostojevski zegt iemand dat als God niet zou bestaan, alles geoorloofd zou zijn; Voltaire meent dat wanneer God niet zou bestaan we hem

zouden moeten uitvinden; Nietzsche meent dat de dood van God het nihilisme zal inluiden, enzovoort. (Psychologisch interessant is overigens dat de *jonge Nietzsche*, toen hij van zijn geloof afviel, daarover helemaal niet zo'n ophef maakte als later. Sinds de lente van 1862 geloofde Nietzsche niet meer en hij maakte zich daarover nauwelijks zorgen. Hij was, zo schrijft Hollingdale in zijn boek over Nietzsche, ten slotte zeventien jaar oud en hij had wel wat anders aan zijn hoofd dan zich met de 'niceties of theology' bezig te houden. 'So we find that, in the juvenile essays of this time, Christianity is thrown aside almost carelessly' (Hollingdale, 1973, p. 49). Het was pas twintig jaar later dat Nietzsche die passage uit de *Vrolijke wetenschap* schreef, kennelijk toen nogal zwaar op de hand).

Wat ik nu in het vervolg zou willen betogen is drieërlei. Allereerst zou ik nog verder willen beargumenteren waarom het autonome of humanistische perspectief op moraal het juiste is en als tweede dat dit *de facto* ook vaker ons richtsnoer vormt dan we ons realiseren. Dat hangt samen met een derde punt dat ik onder de aandacht zou willen brengen, namelijk dat het werkelijk consequent aannemen van het heteronome of theocratische perspectief – wat overigens wel waarlijk christelijk is – tot een ontregeling van de maatschappij zou voeren die zelfs onze politieke pleitbezorgers van een regeneratie van het christelijk waarden- en normenpatroon niet voor hun rekening zouden kunnen nemen. De meeste mensen, ook christenen, nemen in die zin de bijbel als grondslag voor het openbare leven tegenwoordig niet serieus dat zij telkens met hun eigen autonome oordeelsvermogen bepalen welke bijbelse normen zij wel en welke zij niet tot richtsnoer van hun handelen kiezen. Zij blijken zich dus inderdaad te realiseren – zoals Rachels zei – dat we allen in hetzelfde morele universum leven. Dat is overigens goed, want consequent christendom zou tot onaanvaarbare resultaten voeren. Toch denk ik dat we ons niet alleen *impliciet* in hetzelfde morele universum zouden moeten begeven, maar dat we dat beter ook *bewust* kunnen doen. Daarmee zouden we een zuiverder discussie over de inrichting van de maatschappij mogelijk maken.

## De ontwrichtende werking van christelijke waarden

Wat zijn eigenlijk die christelijke waarden waarnaar wij terug zouden moeten keren? Rentmeesterschap, solidariteit, warmte, het gezin als hoeksteen van de samenleving, spaarzaamheid, naastenliefde? En zijn dat wel christelijke waarden? Ook in het vraaggesprek in *Trouw* wilde Bolkestein geen specifieke voorbeelden geven die het beoogde bezielende effect zouden kunnen sorteren, schrijven de interviewers Amelink en Ten Hooven. Toch zou dat van groot belang zijn, want de overtuigingskracht van het betoog staat en valt met de vraag om *welke* waarden het zou gaan. Wat men zich vaak onvoldoende realiseert, is dat het christendom waarmee we in Nederland anno 1994 te maken hebben helemaal niet het christendom is dat ons in de bijbel wordt voorgehouden. Ik bedoel hiermee niet dat het bijbelse christendom een hoge en nastrevenswaardige moraal inhoudt die we door egoïsme, de zwakte van het vlees en andere belemmeringen niet hebben kunnen verwerkelijken. Ik bedoel veeleer het omgekeerde: het bijbelse christendom zou ongeschikt zijn als morele grondslag voor de moderne maatschappij; het zou de maatschappij ontwrichten wanneer het consequent als uitgangspunt zou worden genomen voor ons alledaagse leven en de hedendaagse politiek. Wie de ethische missie die het leven van Christus en andere exemplarische figuren uit het oude en nieuwe testament werkelijk serieus zou nemen zou ook al snel in aanvaring komen met de Nederlandse strafwet. Laat ik dat proberen te illustreren aan de hand van een paar voorbeelden.

Ik begin met een extreem geval dat niettemin van belang is voor het punt dat ik onder de aandacht wil brengen. In de *Leeuwarder Courant* van 2 april 1994 wordt melding gemaakt van een curieuze boetedoening op de Filipijnen. De 54-jarige Godelieve Rombout uit Vlaanderen, in het dagelijks leven verzekeringsagente, liet zich met negentien andere rooms-katholieken op Goede Vrijdag aan een houten kruis slaan. Het gaat hier om een bloedige traditie op de Filipijnen waaraan dit jaar voor het eerst een buitenlander deelnam. 'Ik moet het doen. Het is mijn plicht' had Rombout gezegd. Nadat zij van het kruis was afgehaald, was zij flauwgevalen. De gekruisigden ondervinden overigens doorgaans geen ernstige gevolgen van het ritueel, vermeldt het bericht. De als

Romeinse centurions geklede mannen gebruiken speciale aluminiumspijkers die zij eerst in alcohol dopen. Zij zorgen ervoor dat de spijkers geen botten raken en laten de gekruisigden niet te lang hangen, aldus het bericht.

Een onthutsend bericht (dat overigens in de landelijke pers, voorzover mij bekend, geen aandacht heeft gekregen). Wat moeten we hiervan denken? Dit is natuurlijk niet de 'navolging van Christus' die onze Nederlandse politici voor ogen staat. De meesten in Nederland zullen dit een verwerpelijke interpretatie van het evangelie achten. Een meerderheid van christenen zullen nu ongetwijfeld stellen: 'maar *dit* is niet wat het evangelie van ons vraagt'. Waar het mij echter om gaat is dat Godelieve kennelijk wél van mening is dat de navolging van Christus een dergelijk handelen van haar vraagt en dat wij in discussie met haar ons zullen moeten beroepen op een gedeeld geheel van waarden en normen. Maar welke kunnen dat zijn? Niet die van de bijbel, want daarop meent zij zich juist te beroepen. In de discussie die over dit onderwerp zal volgen, kan men niet anders dan met algemeen menselijke normen en waarden aantonen dat zij een interpretatie geeft aan bijbelse voorschriften die voor ons niet langer acceptabel is. Met andere woorden: niet bijbelse normen vormen ons richtsnoer, maar algemeen ethische maatstaven en dat betekent dat we niet *rücksichtslos* bijbelse normen toepassen, maar aan onze cultuur, onze sensibele, onze omstandigheden *aangepaste* en ernstig *omgevormde* waarden en normen. Dergelijke extreme rituelen van boetedoening zoals die zich eeuwenlang hebben voorgedaan (kruisigingen, flagellatie, enzovoort) passen daar eenvoudigweg niet meer in. Wij hebben allang niet meer te maken met een zuiver of historisch christendom, maar met een 'getemd evangelie' als ik mij zo oneerbiedig mag uitdrukken.

Een ander instructief voorbeeld dat ons leert dat we tegenwoordig niet zonder meer bijbelse voorschriften navolgen is het verhaal van Abraham en Isaäk. Het verhaal is bekend. God vroeg aan Abraham zijn zoon te offeren (Gen. 22). God zei tot Abraham: Neem toch uw zoon, uw enige, die gij liefhebt, Isaäk, en ga naar het land Moria, en offer hem daar tot een brandoffer op een der bergen, die Ik u noemen zal (Gen. 22:2). Aldaar aangekomen maakte Abraham alles gereed om zijn zoon te offeren. Isaäk, die zijn

vader gadesloeg bij het verzamelen van de benodigdheden voor het maken van het offer, wees zijn vader erop dat er geen lam was. 'En Abraham zeide: God zal Zichzelf voorzien van een lam ten brandoffer, mijn zoon'. Het ging allemaal op het laatste moment niet door. Toen Abraham op het punt stond zijn vastgebonden zoon te slachten zei een engel van de Heer: 'Strek uw hand niet uit naar de jongen en doe hem niets, want nu weet Ik, dat gij godvrezend zijt, en uw zoon, uw enige, mij niet hebt onthouden.'

Het was dus gelukkig maar een beproeving. Dat maakt echter voor onze beoordeling van de zaak geen verschil. Laten we proberen de moraal die uit dit verhaal naar voren komt te vertalen naar onze hedendaagse omstandigheden. Kennelijk is de bedoeling om over te brengen dat men zijn vertrouwen in God moet stellen. Men dient onvoorwaardelijk zijn gehoorzaamheid te betonen aan de goddelijke wetten en bevelen. Het is een aansporing het heteronome perspectief van de theocratische ethiek als normerend te accepteren. En hoe kan het ook anders vanuit een consequent gods-dienstig standpunt? Wanneer God zich tot Adam en Eva richt en *verbiedt* van de boom te eten brengt Hij geen advies uit, raadt Hij niet iets aan, nodigt Hij niet uit tot een dialoog om iets wel of niet te doen, maar verbiedt Hij iets. Wanneer God aan Gideon de opdracht geeft om de vijanden van Israël te verslaan, legt Hij dit niet ter overweging aan Gideon voor, maar *beveelt* Hij iets. Wanneer God zich tot Abraham richt om zijn zoon te offeren doet Hij geen suggestie die Abraham, al naar gelang het overeenkomt met zijn eigen morele waarden, kan volgen of niet, maar legt Hij een dictaat op. Wanneer God aan Mozes de Tien Geboden aanreikt gaat het niet om de Tien Suggesties of Tien Beleidsadviezen die het volk van Israël naar believen kan volgen, maar om geboden. Hoe zou men zich dat ook ooit, gezien het beeld van God dat voor het christendom het uitgangspunt vormt, anders kunnen voorstellen?

Laat men nu niet zeggen dat ik hier een 'fundamentalistische' of 'wettische' interpretatie van het christendom tot norm verhef, want wat ik doe is eenvoudig de consequenties trekken uit een theïstisch uitgangspunt dat men niet kan verlaten zonder het christendom te verlaten. Vanuit dat theïstisch standpunt is het volkomen begrijpelijk dat Abraham bereid was te doen wat van hem verlangd werd. Maar



stel nu eens dat wij dit in de hedendaagse maatschappij inderdaad *allemaal* zouden doen, zou dat niet tot een ernstige ontregeling van het maatschappelijk verkeer leiden? Het Openbaar Ministerie zou voortdurend geconfronteerd worden met mensen die op het punt staan de meest ernstige overtredingen te plegen op grond van een interpretatie van goddelijke voorschriften. Dat kan natuurlijk niet. Dit soort zaken komt overigens wel voor, maar dan gaat het om wat wij misprijzend 'sekteleden' noemen. Men dient zich echter goed te realiseren dat deze 'sekteleden' vaak handelen uit wat zij zien als een consequent gehoorzamen van goddelijke bevelen en voorschriften. Niet *zij* maar *wij* zijn misschien van de betekenis van het ware geloof afgedwaald. Wij interpreteren een boodschap zoals die besloten ligt in het verhaal van Abraham en Isaäk als iets dat voor *onze* tijd geen betekenis meer heeft. Ik denk dat dat terecht is, maar zuiver christelijk is dat natuurlijk niet.

Het lijkt inderdaad onvermijdelijk dat wanneer men werkelijk in God gelooft dit met zich meebrengt dat men zich onvoorwaardelijk schikt in Zijn wil. De laatste grote filosoof die dit in al zijn consequentie maar tevens wereldvreemdheid nog voor zijn rekening wilde nemen, was de Deense filosoof Kierkegaard. Kierkegaard was zich van het dilemma dat het volgen van de goddelijke wil *ethisch* onmogelijk is, volkomen bewust maar hij koos bij het bespreken van het geval van Abraham toch radicaal voor het religieuze en niet voor het ethische.<sup>13</sup> Abraham was gehouden aan de wil van God te voldoen, aldus Kierkegaard. De ethiek heeft voor Kierkegaard (in tegenstelling tot Leibniz) te wijken voor het goddelijk bevel. Plicht wil zeggen het uitvoeren van de wil van God. Nogmaals: in al zijn wereldvreemdheid is dit tegenwoordig onhoudbaar.<sup>14</sup>

### Zijn mijn voorbeelden wel representatief?

Nu zal men wellicht zeggen dat ik mij concentreer op enkele niet-representatieve voorbeelden uit de bijbel. De bijbel is een omvangrijk boek. Bestaat niet de overgrote meerderheid uit voorschriften die wel degelijk richtinggevend kunnen zijn voor de moderne maatschappij? Het probleem is dat onze politici zo vaak in gebreke blijven wanneer het aankomt op het

geven van concrete voorbeelden van christelijke waarden die relevantie zouden hebben voor deze tijd. We zullen dus zelf verder moeten gaan zoeken.

Mijn bevindingen zijn echter dat óók wanneer we ons oriënteren op het nieuwe testament, ja zelfs de leringen van Jezus, we daarin weinig tot geen aanvaardbare normen voor het hedendaagse openbare leven kunnen onderkennen. Veeleer wordt het beeld dat uit de voorgaande voorbeelden oprijst versterkt: ook hier blijkt weer dat het toepassen van oorspronkelijk bijbelse voorschriften op gespannen voet zou komen te verkeren met de moderne moraal. Neem de positie van het gezin. Brinkman en andere confessionele politici doen nog wel eens voorkomen dat zij aan het christendom gezins-vriendelijke waarden zouden ontleenen. Maar het idee van het gezin als hoeksteen van de samenleving vindt in het oorspronkelijke christendom, met name in de leringen van Jezus, geen enkele steun. Brinkman zou wel eens ernstig kunnen schrikken wanneer consequent de moraal van het vroege christendom in de praktijk zou worden gebracht. 'The polemic against the family in the Gospels is a matter that has not received the attention it deserves', schrijft Bertrand Russell terecht (Russell, 1979, p. 34). De *kerk* behandelt de moeder weliswaar met groot respect en verering, maar *Jezus* zei tegen zijn moeder: 'Vrouw, wat heb ik met u van node' (Johannes, 2:4). Jezus zegt ook dat hij gekomen is om tweedracht te brengen tussen een man en zijn vader, en tussen een dochter en haar moeder, en tussen een schoondochter en haar schoonmoeder; 'en iemands huisgenoten zullen zijn vijanden zijn' (Matth. 10:35).

Opnieuw geldt dat ik geen uitspraak wil doen over de intrinsieke waarde van deze voorschriften. Het gaat er mij niet om of ik deze normen deel of niet deel. Het enige dat ik tot uitdrukking wil brengen, is dat een werkelijk consequente navolging daarvan een ongekende maatschappelijke chaos zou veroorzaken. Bertrand Russell heeft het treffend geformuleerd: 'All this means the break-up of the family tie for the sake of creed' (Russell, p. 34).

Een laatste voorbeeld dat ik ter illustratie van mijn stelling zou willen aandragen is de Tien Geboden.<sup>15</sup> Het is hier dat zich enkele duidelijke kandidaten voor een publieke moraal lijken aan te dienen. Het gezag van de voorschriften is onmiddellijk evident. Zij

stammen direct van God en zijn gericht tot een ieder. Wie bij het voorbeeld van Jezus nog zou kunnen zeggen dat Jezus een bijzondere positie inneemt (iets dat overigens maar ten dele juist is want ook de apostelen verlaten pardoes huis en haard wanneer Jezus hen daartoe aanspoort) kan dat van het publiek waartoe de Tien Geboden zich richt bezwaarlijk zeggen. Wie nog aan Godelieve Rombouts zou willen toevoegen dat zij een totaal verkeerde interpretatie geeft aan het gebod om Christus na te volgen en wie van het geval van Abraham zou willen zeggen dat het hier alleen een gebod betrof dat aan hem gericht was en dat niet naar andere situaties kan worden getransplanteerd, kan dat toch niet zeggen van de Tien Geboden. Maar zelfs voor de Tien Geboden geldt dat een consequente toepassing daarvan het maatschappelijk verkeer zou ontwrichten. Weliswaar geldt dat 'Gij zult niet doodslaan' (Deut. 5:17) niet gedateerd aandoet, maar 'Gij zult niet echtbreken' is in krasse tegenspraak met de huwelijkswetgeving van alle moderne Europese landen. Weliswaar geldt nog steeds dat men geen valse getuigenis mag spreken tegen de naaste (Deut. 5:20), maar 'Gij zult geen andere goden voor mijn aangezicht hebben' is regelrecht in strijd met de vrijheid van godsdienst en levensovertuiging die in alle Europese landen in grondwetten en verdragsteksten wordt erkend. Weliswaar geldt nog steeds dat art. 310 van het Nederlandse Wetboek van Strafrecht (het verbod van diefstal) in overeenstemming is met het diefstalverbod uit Deut. 5:19, maar het gebod dat op de sabbatdag geen werk wordt gedaan zoals in Deut. 5:14 wordt voorgeschreven, wordt in geen enkel Europees land meer als normerend gezien.

De helft van de Tien Geboden is niet langer meer acceptabel als ethisch richtsnoer. Het afwijzen van echtscheiding, het verbod om vreemde goden te aanbidden of de vrouw van de naaste te begeren – het zijn allemaal even christelijke als onaanvaardbare normen voor een hedendaagse, geseculariseerde samenleving. Dan blijft toch nog altijd een andere helft over die *wel* normerend is, zoals het diefstalverbod, het verbod op doodslag en het verbod op het afleggen van valse getuigenissen, zal men zeggen. Dat is inderdaad het geval, maar wie zou staande willen houden dat het hierbij om specifiek *christelijke* waarden en normen gaat? Hierbij gaat het om

algemeen menselijke waarden. Een verbod op diefstal kennen we in alle maatschappijen. De reden daarvan ligt voor de hand: wanneer het er niet zou zijn, zou een samenleving niet kunnen bestaan. Hetzelfde geldt voor het verbod op moord en doodslag.

Zolang Bolkestein, Hirsch Ballin en Brinkman dan ook niet duidelijk aangeven wat hen nu eigenlijk voor ogen staat met hun pleidooien voor een teruggrijpen op christelijke waarden en normen moeten wij hun aansporingen als niet alleen ongefundeerd, maar *au fond* gevaarlijk van de hand wijzen. Het bijbelse christendom is voor de hedendaagse politiek een ondeugdelijk richtsnoer (net als de Koran of de Baghavat Gita dat zou zijn; maar het ontbreekt mij aan de ruimte om dat te beargumenteren).

### Mensenrechten als publieke religie

Dat brengt ons bij twee vragen. De eerste is vanuit welk perspectief we tot het ontwikkelen van waarden en normen zouden kunnen komen. Daarop luidt het antwoord dat dit alleen overtuigend kan geschieden op basis van menselijke autonomie: het humanistisch uitgangspunt. Niet de vraag of een norm door God of Jezus of Mohammed is voorgeschreven, dient ons richtsnoer te zijn, maar of we deze vanuit ons autonoom oordelend zedelijk perspectief kunnen rechtvaardigen.<sup>16</sup> De Griekse filosoof Protagoras formuleerde het in de vijfde eeuw voor Christus met de woorden dat de mens de maat is van alle dingen.<sup>17</sup> Dat wil zeggen dat de mens (zowel als individu en als soort) zijn verantwoordelijkheid niet kan afschuiven op een buiten-menselijke kracht of transcendent wezen, maar dat hij verantwoordelijk is voor zijn eigen bestaan. Dat is, zoals ik hiervoor heb gesteld, niet alleen de norm, maar het is ook, ondanks alle lippendienst die bewezen wordt aan christendom en andere religieuze funderingen van de moraal, *de facto* voor een groot deel het perspectief van waaruit we denken en handelen. Waarom wijzen we het gedrag van Godelieve die zich aan het kruis laat slaan af? Waarom nemen we een sektelid niet serieus dat in gehoorzaamheid aan wat hij ziet als Gods bevelen allerlei gruweldaden begaat? Waarom kritiseren we iemand die zijn verantwoordelijkheid voor zijn gezin niet neemt om, net als de eerste apostelen, zich geheel

aan de navolging van Christus te wijden? Het antwoord daarop luidt: omdat we eenvoudigweg de christelijke moraal niet meer onvoorwaardelijk volgen. Wij wegen eerst met ons eigen moreel besef wat er aan voorschriften op ons afkomt; of het nu gaat om de moraalvoorschriften van Boeddha, die van Mohammed of van de christelijke God – het moderne perspectief is dat van de autonomie en niet dat van de heteronomie. Onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan religieuze voorschriften is niet meer van deze tijd en men zou in dit verband zonder gewrongenheid kunnen spreken van het onvermijdelijk humanisme van de hedendaagse christen. Ook Bolkestein, Hirsch Ballin, Brinkman en andere pleitbezorgers van het christendom bepalen zelf (autonoom) wat zij uit de bijbel en de christelijke traditie overnemen en wat niet.

Dat maakt ook dat ik de situatie niet alleen normatief maar ook feitelijk heel anders taxeer dan Bolkestein. Bolkestein meent dat we in een christelijke cultuur leven, maar dat is allang niet meer het geval.<sup>18</sup> We leven in een cultuur waarin het autonoom zedelijk oordeel de boventoon voert. Het humanisme, de centraal-stelling, van de eigen menselijke verantwoordelijkheid is het universele uitgangspunt van de moderne cultuur. Het is onze feitelijke grondslag en het komt er alleen op aan dat we ons dat gaan realiseren om vervolgens op die grondslag doelbewust verder te kunnen bouwen.

Uit het feit dat voor een groot deel onze zedelijke beoordeling reeds daadwerkelijk volgens het perspectief van de autonomie verloopt, zijn de bevindingen waartoe ik in dit artikel kom minder schokkend dan men op het eerste gezicht wellicht zou denken. Dat geldt ook voor de beantwoording van een tweede vraag die ik nog in het verschiep had gesteld. Nadat we de menselijke autonomie als uitgangspunt hebben gekwalificeerd dient zich de vraag aan of ook iets te zeggen is over de *inhoud* van de publieke moraal die zich vanuit dit autonome perspectief reeds heeft ontwikkeld en nog verder te ontwikkelen is. Met andere woorden: is er een geheel van waarden en normen te onderkennen binnen de moderne cultuur dat op een seculiere grondslag kan worden verdedigd en dat een levensvatbaar alternatief zou zijn voor de traditionele zingevingbronnen van de godsdienst?

Dat brengt ons op de vraag naar de publieke religie

van de moderne tijd.<sup>19</sup> Het mag namelijk zo zijn dat een maatschappij kan bestaan zonder orthodoxe godsdienst, maar dat wil nog niet zeggen dat een maatschappij dan geen andere grondslag nodig heeft. Elke maatschappij heeft een 'metafysische droom' nodig, heeft de Amerikaanse politieke denker Richard M. Weaver terecht opgemerkt (Weaver, 1984, p. 18). In feite is Bolkestein op zoek naar hetzelfde wanneer hij een pleidooi houdt voor een 'bezielend verband'.

De oorsprong van het idee van de publieke religie vinden we bij Rousseau.<sup>20</sup> Elke samenleving berust op een consensus aangaande een aantal maatschappelijke waarden en inzichten, die normaliter niet ter discussie staan. Rousseau heeft echter ook in een vernietigend commentaar op het christendom duidelijk gemaakt dat het christendom die publieke religie niet kan vormen. Rousseau en in zijn voetspoor anderen zijn op zoek gegaan naar substituten voor het christelijk zingevingskader. De bekendste daarvan zijn die van Saint Simon en Comte. Saint Simon wilde een nieuwe godsdienst die de grondslag zou moeten vormen voor de komende industriële samenleving. Daarvoor ontwikkelde hij een soort sociale ethiek die hij aanduidde als *Le Nouveau Christianisme* (1825). Centraal staat hier: 'Les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres'.<sup>21</sup> Saint Simon vertrekt vanuit de stelling dat mensen elkaar nodig hebben. Op grond daarvan werkt hij het plan uit dat de gehele samenleving zo moet worden ingericht dat de zedelijke en lichamelijke verheffing van de armste en talrijkste bevolkingsgroep moet worden bevorderd.

Comte ontwikkelde analoge gedachten. Model voor Comte stond het katholicisme, maar nu zonder een geloof in God. Men stelde daarom wel dat hij een pleidooi hield voor een katholicisme zonder christendom. God wordt door Comte vervangen door de Mensheid. Aangezien de individuele mens alles te danken heeft aan de collectiviteit zou er alle reden zijn tot het vereren van de collectiviteit. De belangrijkste leerstelling van de religie van de mensheid is het inzicht van de verbondenheid van alle mensen, levenden en doden.

De pogingen van Rousseau, Saint Simon en Comte zullen ons tegenwoordig wat vreemd aandoen. Het kader dat zij ons voorhouden komt wat beklemmend over. Er is weinig ruimte voor individualisme, pluri-formiteit, kortom voor de levensstijl van mensen in de

moderne samenleving. Dat betekent echter niet dat we de idee van een publieke moraal moeten opgeven; het gaat alleen om een andere inhoud dan aan het traditionele christendom en voornoemde denkers voor ogen stond. Naar mijn idee is de publieke moraal van deze tijd niet meer die van de Tien Geboden maar het geheel van waarden die we terugvinden in mensenrechtenverklaringen.

Een sleutelrol vervult hier de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. Men heeft wel eens gezegd dat mensenrechten in feite de plaats hebben ingenomen van de religie. Zo schrijft de Leidse politcoloog Korzec in een artikel over mensenrechten dat de politieke arena weliswaar het domein is voor de mensenrechten, maar dat het in wezen een diep apolitieke beweging is: 'Zij is veeleer een moderne, seculiere wereldgodsdienst – nauwkeuriger gezegd – een westerse wereldsekte, vergelijkbaar met Greenpeace en de Vredesbeweging' (Korzec, 1993, p. 51).

Het is duidelijk dat wat Korzec bedoelt als een diskwalificatie helemaal niet zo behoeft te worden opgevat. Er is veel voor te zeggen mensenrechten de plaats te laten innemen van de oude religieuze waarden en normen. Inderdaad gaat het bij mensenrechten om een nieuwe seculiere grondslag voor recht en moraal; het is de publieke godsdienst van de moderne tijd. Wie de preambule van de Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens doorleest, zal onderkennen dat in tegenstelling tot oudere mensenrechtenverklaringen (bij voorbeeld de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring) de Universele Verklaring geheel gebaseerd is op seculiere premissen.<sup>22</sup> Men neemt niet langer de goddelijke schepperswil (heteronomie) als legitimerende grond voor de waarde van mensenrechten, maar de menselijke waardigheid (autonomie). Pogingen om in de Universele Verklaring toch een verwijzing naar een schepper op te nemen werden terecht afgewezen, immers in een document van de Verenigde Naties dat zich naar zijn aard richt op de wereldgemeenschap kan men niet een verwijzing naar één religie, die van het christendom, een geprivilegieerde status geven.

Toen in 1948 door de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties op een louter seculiere grondslag een lijst van mensenrechten met een universele pretentie werd geproclameerd, was dat in feite de officiële

herleving van de idealen van het humanisme om op een louter menselijke grondslag een fundering voor recht en moraal op te bouwen. Men beroept zich hier alleen op de menselijke natuur en menselijke waardigheid en verklaart dát tot de legitimerende grond voor een respect voor mensenrechten.

Korzec maakt dan ook een grote fout wanneer hij na zijn vaststelling dat het bij mensenrechten gaat om een moderne, seculiere wereldgodsdienst toevoegt ('nauwkeuriger gezegd' meent hij zelfs) dat het een 'westerse wereldsekte, vergelijkbaar met Greenpeace en de Vredesbeweging' behelst. Dat is om verschillende redenen nu weer net verkeerdt. Weliswaar zijn mensenrechten voor het eerst in het westen tot ontwikkeling gekomen, maar dat doet niets af aan de normatieve universele pretentie. Stellen dat *omdat* mensenrechten voor het eerst zijn gecodificeerd in het westen de gelding tot het westen beperkt zou moeten blijven is even absurd als stellen dat de zwaartekracht alleen voor Engeland geldt omdat deze door Newton voor het eerst is geformuleerd. Ook het woord 'wereldsekte' is niet in alle connotaties die dat woord met zich meebrengt erg gelukkig gekozen. Wanneer er mee bedoeld zou zijn dat wij tegenwoordig voor mensenrechten ijveren, zoals sekteleiden voor hun geloof, dan is daar – even afgezien van het fanatisme dat sektes soms kenmerkt – niets op tegen. Bij een sekte denkt men echter ook aan een kleine groep van mensen met nogal bizarre denkbeelden, ideeën in ieder geval die door de overgrote meerderheid van de mensen niet worden gedeeld. Het opvallende van mensenrechten is echter dat zij juist zo breed worden omarmd. Zij zijn voor het moderne zedelijk bewustzijn min of meer vanzelfsprekend; even vanzelfsprekend als de Tien Geboden dat eens (!) waren.

Dat betekent natuurlijk niet dat op de universele status van mensenrechten geen aanvallen worden gedaan. Dat is gebeurd door cultureel antropologen, postmoderne filosofen en andere cultuurrelativisten.<sup>23</sup> De ironie wil overigens dat Bolkestein, naar eigen zeggen, tot zijn pleidooi voor een verwijzing naar het christendom werd gemotiveerd door een afkeer van cultuurrelativisme. Vóór 1980 had in het beginselprogramma een verwijzing naar de waarden van christendom en humanisme gestaan, maar in 1980 werd die verwijzing verwijderd. Het schrappen van de verwijzing naar christelijke waarden stond Bolkestein

niet aan want uit die daad zou een cultuurrelativisme spreken. De toenmalige liberalen gaven met het schrappen aan dat er geen wezenlijk onderscheid zou bestaan tussen een cultuur die van christelijke en humanistische waarden is beziel en andere culturen, aldus Bolkestein. Even verder blijkt Bolkestein zelf echter volledig in cultuurrelativisme te vervallen. Nu echter geen cultuurrelativisme ten aanzien van het christendom maar ten aanzien van wat ik hier als de ware grondslag van de westerse- en steeds meer ook wereldcultuur heb geïdentificeerd: de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. De Universele Verklaring van de Rechten van de Mens acht Bolkestein niet universeel, maar een verklaring van het westen. Hij denkt – net als Korzec – dat hij de universele aanspraak van de Universele Verklaring heeft weerlegd door te verwijzen naar het feit dat een westerling (Eleanore Roosevelt) een belangrijk aandeel had in het opstellen daarvan en een overwegend westers georiënteerd gezelschap bij het aannemen daarvan betrokken was. Weliswaar is dat juist, maar het is niet relevant, zoals ik hiervoor heb duidelijk gemaakt aan de hand van het voorbeeld van de zwaartekracht.

In het beperken van de Universele Verklaring tot de westerse wereld is het juist Bolkestein (en niet degenen die hij kritiseert) die zich tot het cultuurrelativisme bekent. De cultuurrelativist leert namelijk dat elke cultuur zijn eigen maatstaven heeft en dat we een cultuur ook alleen maar mogen beoordelen met die eigen maatstaven. Zo zal een cultuurrelativist verdedigen dat het geen pas geeft de positie van de vrouw in Arabische landen met onze normen voor man/vrouw verhoudingen aan de kaak te stellen, omdat men daar andere waarden en normen hanteert. 's lands wijs, 's lands eer; dat is het motto van de cultuurrelativist. Merkwaardig genoeg blijkt Bolkestein zich tot dat cultuurrelativisme volledig te bekennen bij het interview in *Trouw*. Dat blijkt ook uit de opmerking: 'Ik woon in Nederland, dus zijn mijn wortels die van christendom en humanisme. In Egypte zou ik me laten bezielen door de islamitische ethiek.'

Het zou beter zijn wanneer we onze publieke moraal verder ontwikkelen op basis van een werkelijk universele en moderne grondslag en geleid door de juiste ethische overwegingen, dat wil zeggen die van

de autonomie. Blijkens de jongste uitlatingen van onze leidende politici lijkt dat ideaal nog ver weg. Maar zo blijft er ook iets over om naar te streven.

## Noten

<sup>1</sup> In *Liberty, Equality, Fraternity* bestrijdt Stephen het liberale optimisme van John Stuart Mill. Het boek werd onlangs heruitgegeven met een inleiding van Richard Posner bij The University of Chicago Press, Chicago en London 1991. Vergelijk verder: Lippincott, Benjamin Evans, *Victorian Critics of Democracy*, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 1938, p. 164.

<sup>2</sup> Opvattingen als die van Tillich, waarbij God zijn persoonlijk karakter verliest, of die van E.S. Brightman, waarbij God niet almachtig is (hij kan het kwaad in de wereld niet verhelpen) zijn dan dus ketterse opvattingen die terecht noch door de protestantse noch door de katholieke kerk zijn geaccepteerd. Dat geldt ook voor de interessante beschouwingen van John McTaggart Ellis. In *The Nature of Existence* Vol. II, edited by C.D. Broad, Cambridge University Press, Cambridge etc. 1988 (1968), p. 176 interpreteert McTaggart de 'supremacy' van God als de stelling dat God *machtiger* is dan elk ander zelf en de 'goodness' van God dat hij *beter* is dan elk ander. Ik acht het theïsme in de traditionele zin als een bijvalsverklaring aan een almachtige, algoede en alwijze God het uitgangspunt voor het christendom. De rest is interessant, maar ketterij. Geen christelijke positie is ook die van Heldring die zichzelf een 'niet-gelovend christen' wil noemen. Heldring gelooft niet in een persoonlijke God, ook niet dat Christus de zoon was van die

God. Toch wil hij zich christen noemen omdat het christendom een deel is van onze gemeenschappelijke erfenis 'en volledig niet-christen te zijn zou betekenen dat wij ons buiten die cultuur sloten' (J.L. Heldring, 'Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?', in: *Sceptici over de Schrift*, Martin van Amerongen e.a. (red.), Anthos, Baarn, 1989, p. 9). Op grond van een dergelijke redenering zou Heldring zichzelf ook een niet-gelovend Jood, Islamiet (denk aan de invloed van de Arabische cultuur op onze Middeleeuwse filosofie), humanist, Griek, Romein en gezien de invloed van de Egyptenaren op de filosofie van Plato ook een niet-gelovend Egyptenaar moeten noemen. Men kan de vraag stellen of begrippen dan niet elke onderscheidende waarde verliezen.

<sup>3</sup> Vergelijk bij voorbeeld G. Vattimo, *The End of Modernity, Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, Polity Press, Cambridge, 1991 (1988).

<sup>4</sup> Küng schrijft terecht over Feuerbach: 'Es wird hier nur verneint, um zu bejahen. Dieser Atheismus ist alles andere als nur Negation, er ist vielmehr höchste Position. Dieser Atheismus ist der *wahre Humanismus*'. Vergelijk H. Küng, *Existiert Gott*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1978, p. 236.

<sup>5</sup> Dat gebeurt bij voorbeeld heel scherp bij: L. van der Wal, *Kennis van goed en kwaad; problemen der zedelijke waardering*, H.P. Leopolds uitgeverij n.v., tweede druk, Den Haag, 1964 en L. Polak, *Verzamelde werken*, G.A. van Oorschot, Amsterdam, 1947.

<sup>6</sup> Fresco spreekt van het 'Euthyphro-probleem'. Vergelijk M.F. Fresco, 'Humanisme in de oudheid', in: P.B. Cliteur en W. van Dooren (red.), *Geschiedenis van het humanisme*, Boom, Meppel/Amsterdam, 1991, pp. 13–59.

<sup>7</sup> Kolakowski spreekt ook wel van 'decretalisme' of 'theonomisch positivisme' ter aanduiding van deze positie. Vergelijk L. Kolakowski, *Religion*, Fontana Paperbacks, Glasgow, 1982, p. 22.

<sup>8</sup> Leibniz werkt dit uit in zijn *Metafysische Verhandeling*. In: Leibniz, *Die Hauptwerke*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1967, pp. 25–75, in het Nederlands vertaald door Machiel Karskens, Het Wereldvenster, Bussum, 1981.

<sup>9</sup> Vergelijk voor de historische achtergrond van de controverse het hoofdstuk over 'verstand en wil' in Heimshoeth, Heinz, *De oorsprong van de westerse metafysica*, Aula boeken, Utrecht/Antwerpen, 1965, pp. 272–333.

<sup>10</sup> Het woord 'rationalisme' in contrast tot 'voluntarisme' betekent dus iets heel anders dan 'rationalisme' in de populaire betekenis waarbij het staat voor de overtuiging dat alles langs verstandelijke weg te beredeneren zou zijn. Vergelijk hierover: Flew, Anthony, *The presumption of atheism, and other philosophical essays on God, Freedom and Immortality*, Elek/Pemberton, London, 1976, p. 31 e.v.

<sup>11</sup> Hij wilde 'passer d'effet à la cause, ne pas prouver que le christianisme est excellent, parce qu'il vient de Dieu; mais qu'il vient de Dieu, parce qu'il est excellent'. Vergelijk Chateaubriand, *Essai sur les révolutions/ Génie du christianisme*, Gallimard, Paris, 1978, p. 469. Chateaubriand stelt zich dus op het standpunt van de autonomie;

hij schrijft iets aan God toe omdat het goed is in zichzelf.

<sup>12</sup> Er is een anekdote bekend over Napoleon dat hij wijzend op de sterrenhemel de ongelovige wetenschappers die hem vergezelden in Egypte toesprak met de woorden: 'Wie, mijne heren, heeft dát gemaakt?'. Dit argument van 'the mystery of the universe' maakt nog steeds indruk. Vergelijk daarover: P. Edwards, 'Atheism', in: *The Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (red.), Vol. I, MacMillan, New York, Collier MacMillan Publishers, London, 1967, pp. 174–189, in het bijzonder p. 185. Het is niet bekend of deze geleerden, net als Laplace, hebben geantwoord dat zij geen behoefte hebben aan de 'hypothese' van een goddelijke schepper. Vergelijk Dampier, W.C., *A History of science and its relations with philosophy and religion*, Cambridge University Press, London, 1977 (1929), p. 181.

<sup>13</sup> S. Kierkegaard, *Fear and Trembling*, vertaald door W. Lowrie, Introduction George Steiner, Everyman's Library, London, 1994. Vergelijk verder: B. Davies, 'Morality and Religion', in: *An introduction to the philosophy of religion*, Oxford University Press, Oxford/New York, 1993, pp. 168–190, hier p. 174 en R.M. Adams, *Kierkegaard's arguments against objective reasoning in religion*, in: S.M. Cahn en D. Shatz (red.), *Contemporary philosophy of religion*, Oxford University Press, New York/Oxford, 1982, pp. 213–229.

<sup>14</sup> Kolakowski merkt over 'the Christian narrative' op: 'In the rationalist recasting, the latter is the preposterous tale of a God who delivered His innocent son to men so that they might torture him to death and as a result

obtain forgiveness for their previous crimes' (Kolakowski, 1982, p. 52). Maar het is niet zozeer absurd alswel ethisch ontoelaatbaar. Stelt men zich op het standpunt van de autonomie en het rationalisme dan is God niet alleen aan de wetten van de logica gebonden (hij kan niet veranderen dat  $2 \times 2 = 4$ ), maar ook aan die van de ethiek. Het is dan even weinig toelaatbaar dat Hij zijn zoon offert als dat Adam dat doet.

<sup>15</sup> Er wordt ook wel eens gewezen op de betekenis van de Bergrede, maar die verwijzing kan men toch nauwelijks serieus nemen. Daar wordt namelijk alleen gesteld dat armen van geest, treurenden, hongerenden naar gerechtigheid, barmhartigen, reinen van hart en anderen in de hemel vertroost zullen worden. Hier gaat het dus niet om geboden of verboden, maar om troostrijke vooruitzichten ('uw loon is groot in de hemelen'; Matth. 5:3–12).

<sup>16</sup> Verwerpelijk vanuit het perspectief van de autonomie is ook de volgende aansporing van Jezus: 'Alles nu wat gij wilt, dat u de mensen doen, doet gij hun ook aldus: want dit is de wet en de profeten' (Matth. 7:12). In het eerste gedeelte wordt een belangrijk ethisch principe geformuleerd, de categorische imperatief van Kant, maar door het woordje 'want' wordt een bedenkelijke toevoeging gemaakt. Die toevoeging is bedenkelijk aangezien men de categorische imperatief niet volgt omdat de wet het voorschrijft of de profeten het voorschrijven, maar omdat het zedelijk goed is in zichzelf. Merk trouwens op dat deze inbreuk op de zedelijke autonomie weer een andere is dan gemaakt wordt in de Bergrede. In de Bergrede wordt loon in het vooruitzicht gesteld in de hemel bij een

bepaald gedrag in deze wereld. Hier, in de bijbelse variant op de categorische imperatief, wordt het respect voor de zedewet ondermijnd door deze terug te voeren op een dictaat van de wet of de profeten.

<sup>17</sup> Luce zegt hierover terecht: 'This famous sentence is rightly regarded as the key manifesto of Greek humanism'. Vergelijk J.V. Luce, *An introduction to Greek philosophy*, Thames and Hudson, London, 1992, p. 82.

<sup>18</sup> Zijdeveld citeert enkele keren, min of meer instemmend, T.S. Eliot 'If Christianity goes, the whole of our culture goes' (Zijdeveld, A.C., *Zinproductie in een gegeneraliseerde cultuur*, in: S.W. Couwenberg (red.), *Geloof en christendom in de jaren '90; kritische evaluatie en perspectief*, Kok Agora in samenwerking met *Civis Mundi*, Kampen, 1992, p. 111 en 'Het culturele palimpsest; over de bronnen van onze waarden en normen', in: *Justitiële Verkenningen*, nr. 2, 1993, p. 77. Maar dat was al niet waar toen Eliot het schreef en dat is het nu nog minder. Niet Eliot, maar de humanist Irving Babbitt heeft de sterkste kaarten in handen. Vergelijk Eliot over Babbitt in *The humanism of Irving Babbitt* (1928) en *Second thoughts about humanism* (1929) opgenomen in: T.S. Eliot, *Selected essays*, Faber and Faber, London/Boston, 1986 (1932), pp. 471–492.

<sup>19</sup> Vergelijk hierover: J.J.M. de Valk *Kan een samenleving zonder godsdienst bestaan?*, in: W.N.A. Klever (red.), *Filosofische theologie*, Ambo, Baarn, 1985, pp. 159–172.

<sup>20</sup> Vergelijk J.J. Rousseau, *Du contrat social*, hoofdstuk 8, in: *Oeuvres complètes*, Gallimard, Parijs, 1964, p. 460 e.v. Opvallend genoeg komt Rousseau in zijn

kritiek op het christendom overeen met Nietzsche. Nietzsche schrijft in *De Antichrist* over de christelijke leer die alle zin aan het leven ontnemt door het zwaartepunt naar het hiernamaals te verleggen: 'Waartoe nog saamhorigheid, waartoe nog dankbaarheid voor afkomst en voorvaderen, waartoe nog medewerken, toewijding betrachten, enig algemeen welzijn bevorderen en voor ogen houden?'. Vergelijk F. Nietzsche, *De antichrist*, Vloek over het christendom, De Arbeiderspers, Amsterdam, 1973 (1888), p. 68. Die saamhorigheid, toewijding en oriëntatie op het algemeen welzijn is nu precies wat Rousseau verwacht van zijn 'Religion civile'. Het christendom is dus ongeschikt om die functie te vervullen.

<sup>21</sup> Aangehaald in: *Saint-Simon*, door Pierre Ansart, Presses Universitaires de France, Paris, 1969, p. 117.

<sup>22</sup> Vergelijk Morsink, Johannes, 'The Philosophy of the Universal Declaration', in: *Human rights quarterly*, 6e jrg., 1984, pp. 309-334.

<sup>23</sup> Vergelijk het themanummer 'Universaliteit van mensenrechten' van *Civis Mundi*, 32e jrg., 1993 en E. Gellner, *Postmodernism, reason, and religion*, Routledge, London and New York, 1992.

## Literatuur

**Armstrong, K.**

*A history of God, from Abraham to the present; the 4000-year quest for God*

Heinemann, London, 1993

**Hollingdale, R.J.**

*Nietzsche*

Routledge & Kegan Paul, London and Boston, 1973

**Korzec, M.**

*Onzin op stellen; mensenrechten als wereldreligie*

In: *Intermediair*, 10 december 1993

**Leibniz, G.W.**

*Essais de théodicée; sur la bonté de Dieu et la liberté de l'homme et l'origine du mal*

Parijs, Garnier-Flammarion, 1969

**Nietzsche, F.**

*Die fröhliche Wissenschaft*

In: K. Schlechta (red.), *Werke II*, Verlag Ullstein, Frankfurt/M, Berlijn, Wenen, 1972 (1969)

**Rachels, J.**

*The elements of moral philosophy*

New York, McGraw-Hill Inc.,

1993

**Russell, B.**

*Why I am not a Christian*

Londen, Unwin Paperbacks, 1979

(1957)

**Schopenhauer, A.**

*Parerga und Paralipomena; kleine philosophische Schriften II*

In: A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Irmr. von Löhneysen, Band V, Cotta-Verlag/Insel-Verlag, Frankfurt am Main, 1965, p. 402.

**Weaver, R.M.**

*Ideas have consequences*

Chicago and London, The University of Chicago Press, 1984, (1948)